

FLORA MANAKIDOU

DIE SEHER IN DEN ARGONAUTIKA
DES APOLLONIOS RHODIOS

Estratto da « Studi italiani di filologia classica »
Terza Serie - Volume XIII - Fasc. II (1995)

FIRENZE
FELICE LE MONNIER
1995

Die Seher in den Argonautika des Apollonios Rhodios

meiner Schwester Lena

Seher, Weissagungen und Deutungen von Vogelzeichen gehören zum traditionellen epischen Apparat. Jede Sage hat seinen Seher oder seine Seher¹.

In der Ilias führt Achill, der Hauptheld, schon am Anfang des Epos das Grundschema dieser Glaubensvorstellungen ein (62f.):

ἀλλ' ἄγε δὴ τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱεῖρα,
ἢ καὶ ὄνειροπόλον, καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν ...

Dann tritt Kalchas auf, der als οἰωνοπόλος ὄχ' ἄριστος (69) von Apollon die Seherkunst (μαντοσύνη)² gelernt hat (72), und spricht sein θεο-

¹ Zur Prophezeiung im allgemeinen C. H. MOORE, *Prophecy in the Ancient Epic*, «HSCPh» XXXII (1921), 99-175 (seine abwertende Beurteilung über Apollonios' mantische Technik trifft allerdings nicht zu; es wird sich zunächst zeigen, welche kritische Haltung Apollonios den homerischen Vorbildern gegenüber einnimmt, und dann, welche Funktion die Seher innerhalb der epischen Geschichte ausüben). H. HERTER, *Bericht über die Literatur zur hellenistischen Dichtung aus den Jahren 1921-35*, Teil I, 285, 1944-55, 272 ff. G. FABBRI, «A & R.» N.S. XI (1930), 78. G. E. DUCKWORTH, *Foreshadowing and Suspense in Epics of Homer, Apollonius and Vergil*, Diss. Princeton 1933, 128-133. J. A. FERNANDEZ-DELGADO, *Das Orakel in der frühgriechischen Poesie*, «WJb» XVII (1991), 17-39 (nur auf die delphischen Orakel beschränkt). Zu Apollonios: L. HENSEL, *Weissagungen in der alexandrinischen Poesie*, Diss. Gießen 1908. Hensel meint, Ap. habe auch hier Homer nachgeahmt, aber auf echte alexandrinische Weise. Darüberhinaus lebte er in einer aufgeklärten Zeit und ihm fehlte der Glaube, «um die Götter in so naiver Weise durch Orakel in die menschlichen Verhältnisse eingreifen zu lassen ...» (56). Allgemein über Weissagungen: A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, I-IV, Paris 1879-80. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, II, Berlin 1924, 217.

² Das Verb μαντεύομαι erscheint nicht nur in Verbindung mit der Tätigkeit des professionellen Sehers (etwa A 107; B 300), sondern oft auch bei einfachen Menschen als plötzli-

πρόπιον³ aus (85)⁴. Kalchas spielte bereits in der Vorgeschichte des Krieges eine wesentliche Rolle, als er in Aulis ein Vogelzeichen deutete (B 308-330. Auch hier θεοπροπέων 322), das den Gang der ganzen Unternehmung bestimmte. Seine Vorzeichendeutung liegt also der ganzen epischen Handlung zugrunde, da sie den Sieg der Griechen im voraus prophezeit.

Auf trojanischer Seite handelt Helenos, ein Sohn des Priamos, als οἰωνοπόλος (Z 76). Vogelzeichen erscheinen sonst oft während der Kampfhandlungen und zwar meist als von Zeus gesandt⁵; die homerischen Menschen schenken ihnen manchmal Glauben⁶, manchmal nicht⁷. Die Tätigkeit der Seher und das Wirken der θεοπροπίαι kommen auch sonst gelegentlich vor⁸.

Ähnlich treten Seher und Vogelzeichen auch in der Odyssee auf⁹.

Auch im hellenistischen Epos des Apollonios treffen wir Seher und

che, übernatürliche Eingebung (II 859 und T 420; vgl. Odysse. α 200 ff. in den Worten Athenes: αὐτὰρ νῦν τοι ἐγὼ μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ / ἀθάνατοι βάλλουσι καὶ ὡς τελέεσθαι οἶω, / οὔτε τι μάντις ἐὼν οὔτ' οἰωνῶν σάφα εἰδώς; β 178; 180 die ironische Reaktion des Eurymachos auf die Vogeldeutung des Alitherses. Dazu H. W. Nordheider, s.v. θεοπροπέω in: *Lexikon des frühgriechischen Epos*, hrsg. von B. Snell, Bd. 2, Göttingen 1991: iron. «im Prophetton». Vgl. ο 172.

³ Θεοπροπίη als Götterspruch. Zu θεοπρόπος: Schol. D ὁ ἐκ θείας ἐπιπνοίας μαντεύομενος, ὁ χρησιμοδός. νῦν δὲ οἰωνιστής. K. Buttman, *Lexilogus oder Beiträge zur griechischen Worterklärung, hauptsächlich für Homer und Hesiod*, Berlin 1825, 1 Bd. 19-21. H. W. Nordheider, *op. cit.* (Anm. 2) s.v. θεοπροπέω. Vgl. θουοσκός. Schol. D in Ω 221 οἱ τὰς θουσίας ἐπιτελοῦντες καὶ δι' αὐτῶν μαντευόμενοι ἢ οἱ λιβανομάντιες. Dazu R. Führer s.v. in *Lexikon des frühgriechischen Epos, op. cit.* (Anm. 2).

⁴ Vgl. θεοπροπέων 109; μαντεύεσθαι 107. In den Worten des Achill an Thetis: ἄμμι δὲ μάντις / εἰ εἰδὼς ἀγόρευε θεοπροπίας ἐκάτοιο 384 ff. Kalchas wird wiederum erwähnt in N 69 f.: Αἶαν, ἐπεὶ τις νῶϊ θεῶν, οἱ Ὀλυμπον ἔχουσι, / μάντι εἰδόμενος κέλεται παρὰ νηυσὶ μάχεσθαι, / οὐδ' ὃ γε Κάλχας ἐστί, θεοπρόπος οἰωνιστής. Zu Kalchas s. A. Bouche-Leclercq, *op. cit.* (Anm. 1) 40-44.

⁵ Vgl. Δ 381 ... Ζεὺς ἔτρεψε παραίσια σήματα φαίνων. I 236 Ζεὺς δὲ σφι Κρονίδης ἐνδέξια σήματα φαίνων / ἀστράπτει.

⁶ z.B. Θ 247-251, M 200-209; K 274-277, N 829 f.; Ω 292 ff. und 310; 314-321.

⁷ In M s. die abwertende Reaktion Hektors auf die Aussage des Polydamas über ein Vogelzeichen: 237 ff. τὴν δ' οἰωνοῖσι τανυπτερύγεσσι κελεύεις / πείθεσθαι, τῶν οὔ τι μετατρέπομ' οὐδ' ἀλεγίζω, / εἴτ' ἐπὶ δεξι' ἴωσι πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε, / εἴτ' ἐπ' ἀριστερὰ τοί γε ποτὶ ζῆφον ἠερόεντα.

⁸ In B 858 und P 218 liest man von einem gewissen Ἔννομος, einem οἰωνιστής unter den Achaern, in Z 438 von den Hinweisen eines θεοπροπίων ἐν εἰδώς. In A 793 f. steht zu vermuten, daß ein Orakel (θεοπροπίη) Achills Fernbleiben vom Kampffeld veranlaßt; vgl. Π 36; 50. In M 228 f. wird ein θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ / εἰδείη τεράων καὶ οἱ πειθοίατο λαοὶ erwähnt. In Ω 221 mißachtet Priamos die Seher (θουοκῶι), da er den Willen der Götter schon direkt von Iris erfahren hat.

⁹ Alitherses, der ὀμηλικὴν ἐκέκαστο / ὄρνιθας γνῶναι καὶ ἐναίσια μυθήσασθαι deutet ein Vogelzeichen (β 158-176; 184). Seine Auslegung enthält einen starken moralischen Ton, da er die Bestrafung der übermütigen Freier voraussagt; deswegen verursacht seine

von ihnen gedeutete Zeichen an, ebenso Prophezeiungen, die den Gang der Geschichte im voraus zusammenfassen¹⁰. Die Argonautensage kennt den Seher Mopsos, wie der vierte Pythionikos Pindars ihn vorstellt. Er inauguriert die Expedition (189 ff.):

καὶ ῥά οἱ
μάντις ὀρνίχεσσι καὶ κλάροισι θεοπροπέων ἱεροῖς
Μόψος ἄμβασε στρατὸν πρόφρων.

Nach dem antiken Scholiast der Argonautika war Seher der Fahrt in der alten Tradition der Seher Idmon (Eumelos, Naupaktia fr. 6-8 Kinkel).

Apollonios nutzt die doppelte Tradition und übernimmt beide Versionen. Die Frage, die sich ergibt, lautet: Aus welchen Gründen entscheidet Apollonios, daß zwei Seher in seinem Epos erscheinen, während der eine schon genügt? Ist es möglich, daß man neben der traditionellen Funktion des Sehers, gemäß der der Seher durch seine Seherkunst die epischen Helden des Epos oder der Tragödie aufklärt, noch weitere Funktionen erkennen kann, die genauso wichtig (oder vielleicht noch wichtiger) sind?

Aussage die frevelhafte Reaktion eines von ihnen, des Eurymachos, der ironisch über das *μαντεύεσθαι* redet (β 178 und 180). Auch sonst erscheinen häufig Vogelzeichen, und die odysseischen Menschen bekunden ebenfalls ihren Glauben an sie (ο 160 ff.; 525 und 531 f.; υ 242 f. und ω 311). S. auch α 415 (Worte des Telemachos) οὔτε θεοπροπίης ἐμπάζομαι, ἦν τινα μήτηρ / ἐς μέγαρον καλέσσασα θεοπρόπον ἐξερέηται. Theoklymenos, der als theoiδής bezeichnete Seher, der zu Telemachos steht (ο 225 und passim), bringt oft seine Prophezeiungen vor und deutet die Zeichen der Vögel (z.B. ο 525 ff.; ρ 151 ff. und 160; υ 350 f. und 363 f.). Man liest gelegentlich auch von anderen Sehern, etwa in ι 508 ff. vom Telemos, einem Seher bei den Kyklopen, und ο 252 vom Vater des Theoklymenos, dem Apollon die Sehergabe verliehen hat. In dem berühmten Lied, das Demodokos am Phaiakenhof vorführt (θ 74-82), ist die Rede von einem Spruch Apollons (und zwar des delphischen), der Agamemnon über den Streit zwischen Odysseus und Achill (das Thema des Liedes) im voraus informierte (θ 79 ff.: ὧς γὰρ οἱ χρεῖων μωθήσατο Φοῖβος Ἀπόλλων / Πυθοῖ ἐν ἡγάθῃ, ὅθ' ὑπέρβη λάϊνον οὐδὸν / χρησόμενος). Man erinnert sich gewiß an die lange Prophezeiung des toten Teiresias im elften Buch des Epos. Der blinde (*ἀλαός*, μ 267) Teiresias wird als *μάντις ἀμύμων* bezeichnet (λ 99 und 291), der die Zukunft des Helden, nämlich seine Rückkehr und sogar sein Schicksal, das nicht in der Odyssee aufgenommen wird, offenbart. A. J. PODLECKI, *Omens in the Odyssey*, «A & R» XIV (1967), 12-23: er faßt die göttlichen Zeichen auf «as falling into a pattern» (23), und als «conscious technique for achieving unity in a very long and digression-prone work». Leider war mir nicht zugänglich: R. W. BUSHNELL, *Reading «Winged Words»*. *Homeric Bird Signs, Similes and Epiphanies*, «Helios» IX, (1982), 1-13.

¹⁰ S. dazu WILAMOWITZ, *op. cit.* (Anm. 1), II 221. Zum Verhältnis des hellenistischen Dichters zum archaischen Vorbild s. neuerdings S. GOLDHILL, *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge 1991, 289: «... Apoll. times and again playfully manipulates the relation between allusion and collusion ...». Goldhill bezeichnet das Verhältnis als «exemplarity of the past» (z.B. 286: «To write a Hellenistic epic, then, is to be inscribed in an especially intricate, overdetermined relationship with a literary past»).

Im Heldenkatalog zu Anfang des ersten Buches erscheint zunächst Mopsos¹¹, mit der aus Pindar bekannten Eigenschaft des Deuters von Vogelzeichen (65 f.):

Ἦλυθε δ' ἀπὸ Μόψος Τιταρήσιος, ὃν περὶ πάντων
Λητοΐδης ἐδίδασξε θεοπροπίας οἰωνῶν

Kurz danach, völlig unerwartet, erfahren wir von dem Schicksal des Mopsos, der δαήμων μαντοσυνάων (80), der zusammen mit dem Held Kanthos im entfernten Libyen verlorengeht.

Idmon

Von Idmon erfahren wir mehreres schon im Heldenkatalog (139-145): er kommt als letzter unter den Argivern an, da er wegen seiner Seherkunst weißt, daß er während der Fahrt sterben wird. Sein Wunsch, seine ἐνκλείη, seinen guten Namen, den er bei den anderen besitzt, nicht zu verlieren, ist der Grund für seine Teilnahme an der Fahrt. Die Figur des traditionell farblosen Sehers erhält nun das Verlangen nach Renommee, das normalerweise den epischen Helden-Krieger bestimmt.

Seine Tätigkeit beginnt schon mit den Opferweisungen (ἐμπυρα σήματα) vor der Fahrt (425-495), hat also traditionellen Charakter. Anstelle des pindarischen Mopsos ist er es, der die Opfer als günstig erläutert (436-447)¹². Seine Auslegung wird θεοπροπία genannt (448). Nicht-traditionell ist aber der Inhalt dieser θουσκοπία: nur drei von insgesamt acht Versen betreffen den Gang der Fahrt, d.h. das der ganzen Unternehmung in Kolchis (440-2), während die übrigen fünf das persönliche Schicksal des Sprechenden enthüllen (443-447). Die Seherkunst äußert hier das Schicksal seines Trägers, geht also weiter und hebt als wesentliches Merkmal des Sehers sein tragisches Schicksal¹³ hervor. Zugleich stellt sie ihre traditionelle Funktion an zweite Stelle. Das Schema vollendet sich durch die

¹¹ Zum Mopsos Titaresios s. Aspis 181. Apollon als seinen Vater bezeugt Val. Flacc. I 383. K. TÜMPPEL in Roscher II 2 (1894-7) s.v. Mopsos II. Zu seiner Beziehung zu den Göttern: BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.* (Anm. 1) I 118, II 37 f. und III 341 (sein Name sei semitisch). Zu Idmon: K. SEELIGER in Roscher II 1 (1890-4) s.v. Idmon 1, 105. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.* (Anm. 1) II 38 (zu den Versionen seines Todes und zu seiner Genealogie).

¹² Zu den entsprechenden Stellen in der Ilias und der Odyssee s. die Ausgabe von F. VIAN - E. DELAGE, *Apollonios de Rhodes, Argonautiques I, Chants I-II, texte établi et commenté par F. Vian et traduit par É. Delage*, Paris 1974, S. 70, Anm. 1.

¹³ H. FRÄNKEL, *Ein Don Quijote unter den Argonauten des Apollonios*, «MH» XVII (1960), 7, bezeichnet ihn als «Träger tragischen Glorie». Vgl. C. R. BEYER, *Apollonius' Argonautica: Epic and Romance*, Illinois 1982, 86.

Erwähnung der schon im Heldenkatalog erwähnten *ἑυκλείη* (447), die dem Seher neben der tragischen noch eine heldenhafte Dimension verleiht. Ausgenutzt wird ebenfalls das bekannte Schema des archaischen Epos, das Helden darstellt, die, obwohl sie ihren Tod im voraus kennen, trotzdem um ihres Rufes willen in den Kampf stürmen¹⁴. Verwendet wird dabei auch das aus der Tragödie bekannte Selbstbewußtsein des Sehers, der sich von sich aus in seinen Tod führt: dies ist der Fall des aischyleischen *Amphiaraios*¹⁵.

Es scheint also, als ob nicht das kollektive epische Schicksal, und dementsprechend die traditionelle Rolle des Sehers, die dieses Schicksal äußert, von Interesse ist, sondern der Seher selbst, der in der epischen Geschichte als ein Individuum mit einer persönlichen Geschichte erscheint. Auf diese Weise hebt das persönliche Schicksal die professionelle Tätigkeit auf und annulliert die traditionelle Funktion des Sehers, der alle Helden bedient und dessen persönliches Leben niemanden interessiert.

Die Figur des *Idmon* erscheint auch als Träger einer weiteren wesentlichen Tugend innerhalb des Epos: er ist ein frommer Mensch und er ist sich seiner Sterblichkeit bewußt. Dies zeigt sich in seiner zweiten und letzten Erscheinung im Epos, einer Erscheinung, die kurz nach seinem Handeln bei den Opfern stattfindet.

Idas, der im Epos immer die Rolle des frechen und arroganten Helden in der Weise der homerischen zornigen Helden spielt, begeht einen Frevel¹⁶. Während er dort auf einen eher allgemeinen, wenn auch gewiß untraditionellen Plan reagiert und *Jason* nur indirekt angreift, attackiert er

¹⁴ Die Beispiele von *Hektor* und *Achill*: z.B. X 304 ff. Ein solches Vorwissen ist auch in der iliadischen Vorlage bekannt. Dreimal ereignet es sich in der *Ilias*, daß Seher zwar vom Tod ihrer Kinder im voraus erfahren, ihn aber nicht verhindern können: B 832 f. (= A 330 f.): ὅς περὶ πάντων / ἦδεε μαντοσύνας, οὐδὲ οὐς παίδας ἔασκε / στείχειν ἐς πόλεμον φθισήνορα· τῷ δὲ οἱ οὐ τι / πειθέσθην· κῆρες γὰρ ἄγον μέλανος θανάτοιο; N 663 ff. ἦν δὲ τις *Εὐχύνωρ*, *Πολυίδου* μάντιος υἱός, / ...ὅς ῥ' εὖ εἰδὼς κῆρ' ὅλοσθην ἐπὶ νηὸς ἔβαινε· / πολλάκι γὰρ οἱ εἶπε γέρων ἀγαθὸς *Πολυίδος* / νοῦσφ' ὑπ' ἀργαλήη φθίσθαι οἷς ἐν μεγάροισιν, / ἦ μετ' Ἀχαιῶν νηυσὶν ὑπὸ Τρώεσσι δαμῆναι. Der Unterschied zu *Apollonios* ist dennoch frappant. Bei *Apollonios* sieht der Seher seinen eigenen Tod voraus. Das schafft eine neue Dimension, die das Wesen der Seher in den *Argonautika* entscheidend definiert.

¹⁵ Aisch. *Septem* 617 ff.: ἄλλ' οἶδεν ὡς σφε χρὴ τελευτῆσαι μάχῃ, / εἰ καρπὸς ἔσται θεοσφάτοισι Λοξίου. S. *VIAN-DELAGÉ, op. cit.* (Anm. 12) S. 72, Anm. 3, die jedoch die tragische Färbung, die dadurch erreicht wird, übersehen.

¹⁶ R. WYSS, *Die Komposition von Apollonios' Argonautika*, Diss. Zürich 1931, 30 über gehobene Stimmung der Stelle. G. LAWAL, *Apollonios' Argonautica: Jason as anti-Hero*, *YCS* XIX (1966), 140: «his role in the poem is limited to a single theme-proof of the god's existence ... his death stands as proof both of his integrity and honesty and of the truth of prophecy ...» 143: «*Idmon*, as son of *Apollo* and as seer, represents and defends the new dispensation of *Zeus*, and his universal moral order». Ich glaube, es gilt gerade deswegen das Gegenteil.

hier Jason direkt, der traurig und in Gedanken versunken dasitzt (460 f.; die Worte des Idas: 463-485). Idas wirft Jason Furcht vor, während er sich seiner eigenen Tapferkeit und kriegerischen Fähigkeiten rühmt und dadurch die Götter mißachtet. Idmon mischt sich direkt (ἀμφαδίην 475) ein, macht ihm Vorwürfe und nennt ihm als Beispiel für die Bestrafung frevelhafter Menschen, die gegen die göttliche Macht kämpfen, die Aloaden, die Apollon, also der Vater des sprechenden Sehers, getötet hat (476-484). Idas lacht ihn aus und bezweifelt seine Weissagungskunst¹⁷. Er bedroht ihn zornig für den Fall, daß er ihm eine falsche Weissagung erteilt. Er erwähnt auch den Vater Idmons (489 πατήρ τεός), also Phoibos, und verstrickt sich damit noch weiter in seinen Frevel. Berücksichtigt man den antiken Scholiasten, der meint, Apollonios habe den Streit der beiden selbst erfunden¹⁸, dann wird der Sinn der Szene noch deutlicher: Sie soll den Unterschied zwischen den frevelhaften und den frommen Helden innerhalb der epischen Welt zeigen.

Das dritte und letzte Mal, wo Idmon auftaucht, beschreibt seinen Tod (II 815-834. Und die Schlußbemerkung 849-50). Wieder wird seine doppelte Eigenschaft betont: er ist Träger der traditionellen Seherkunst und eines tragischen Schicksals, nur daß nun diese Kombination weiter betont wird, da seine Seherkunst ihn von dem vorgeschriebenen Ende nicht retten kann (μαντοσύνησι κεκασμένον, ἀλλά μιν οὐ τι / μαντοσύνα ἑσάωσαν, ἐπεὶ χρεὼ ἦγε δαμῆναι, 816 f.)¹⁹.

Die Beschreibung entfaltet sich in dreißig Versen. Siebzehn davon beschreiben die Verwundung des Sehers und die Jagd auf den Eber (818-834). Sechzehn geben die dreitägige Trauerzeit und die Ehren (835-850) wieder. Der Vater, Apollon, befiehlt den Boötiern und den Nissaiern, den Helden als Schützer ihrer Stadt zu ehren. Sie verehren stattdessen Agamestor. Dem Tod des Sehers folgt ein zweiter Tod, des Steuermanns der

¹⁷ Schol. zu 487-89α: ἄγρει νυν· δι' ἀμφοτέρων ἐπισκώπτει τὸν Ἰδμόνα, πρῶτον μὲν ὡς ἀτεχνῆ μάντιν, δεύτερον δὲ ὡς μέγα φρονούντα ἐπὶ Ἀπόλλωνι τῷ πατρὶ ὡς μέγα δυναμένῳ τοὺς ἀνθάδεις καθαριεῖν. Und zu 475: οἰκείως τὸν Ἰδμόνα ὡς μάντιν ὄντα ποιεῖ ἐναντιούμενον τῷ Ἰδῶ ἐχθρῶ ὄντι Ἀπόλλωνι.

¹⁸ Gewiß ist der Angriff gegen Seher ein traditionelles episches Motiv – s. dazu oben Anm. 7.9 –, das Neue besteht aber hier darin, daß der Streit einen starken moralischen Ton erhält, der letztlich die Ideologie des hellenistischen Epos befördert.

¹⁹ Die Erläuterung R. HUNTERS, *The Argonautica of Apollonius*, Cambridge 1993, 44 ff., Idmon könnte nicht die Art seines Todes, halte ich für rationalistisch. Wichtig ist das Unumkehrbare des Todes (zur Bedeutung des αἴσα s. unten). Hunter erwähnt die Toden beider Seher, scheint sich aber nicht weitere Gedanken darüber zu machen. Vgl. G. O. HURCHINSON, *Hellenistic Poetry*, Oxford 1988, 138 ff., der richtig den heldenhaften Charakter des Todes eines Tieres bemerkt, jetzt aber im neuen, nicht heldenhaften Zusammenhang.

Argo, des Tiphys²⁰. Dadurch verdoppelt sich die Trauer der Argonauten und wird überschwänglich tief.

Das Bild des Sehers, auch im Rahmen seines kleinen Auftritts (oder vielleicht: wegen dieses Auftritts) bietet den Grund seiner Anwesenheit im Epos. Idmon nimmt an der Fahrt teil, um zu sterben. Seine Seherkunst interessiert nicht von selbst, wie es im traditionellen Epos der Fall ist, sondern wird insofern genutzt, daß sie sich mit dem tragischen Schicksal seines Trägers verbindet und es weiter hervorhebt. Idmon bekommt eine (auch wenn kurze) persönliche Geschichte, man interessiert sich für ihn nur, weil er Träger dieser persönlichen Geschichte ist, die ihrerseits das epische Ziel der *ἔκλειψις*, das tragische Wesen des im voraus bekannten Schicksals sowie die Frömmigkeit in sich kombiniert. Es handelt sich um einen positiven Charakter, der sich aber früh aus dem Epos verabschiedet.

Mopsos

Das Porträt des Mopsos entfaltet sich das ganze Epos hindurch und ist deswegen komplizierter. Mopsos bezieht seine Deutungen der *θεοπροπίαι* immer aus Vogelzeichen (I 1106). Er hat, wie Idmon, die Sehergabe von Apollon empfangen. Auch von ihm wird gesagt, daß er während der Fahrt sterben muß (79 ff.). Seine Ähnlichkeiten mit Idmon drücken sich schon im Heldenkatalog aus und werden weiter in der Art ihres Todes hervorgehoben. Beide Todesszenen werden auf ähnliche Weise eingeleitet:

Bei Mopsos heißt es IV 1502: *Ἐνθα καὶ Ἀμπυκίδην αὐτῷ ἐνὶ ἡμίαι Μόψον / νηλειῆς ἔλε πότμος, ἀδευκέα δ' οὐ φύγεν αἴσαν / μαντοσύνας· οὐ γάρ τις ἀποτροπή θανάτοιο*²¹.

Bei Idmon heißt es II 815 f.: *Ἐνθα δ' Ἀβαντιάδην πεπρωμένη ἤλασε μοῖρα / Ἰδμόνα, μαντοσύνησι κεκασμένον· ἀλλά μιν οὐ τι / μαντοσύνας ἐσάωσαν, ἐπεὶ χρεῶ ἦγε δαμῆναι*²².

Tragisches Ende und Seherkunst in beiden Fällen. Sogar der Gott der Mantik ist nicht abwesend: bei Idmons' Tod befiehlt er den Kult seines Sohnes. Bei Mopsos' Tod war die Rede von seinem Sohn, Kanthos, der vor Mopsos getötet wurde.

²⁰ S. das Wortspiel zwischen *τίφος* (822) und dem Namen Tiphys.

²¹ Zu zwei Versionen seines Schicksals: BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.* (Anm. 1), 38. Die alexandrinische Vorliebe für den Tod in Afrika gründet sich nicht nur, wie L. meint, auf die 'Schmeichelei der Einwohner'.

²² Andere weniger wichtige Ähnlichkeiten: Verwundung des Beins in beiden Fällen: II 825 f. *Ἵπι μάλ' ἐκ δονάκων ἀνεπάλμενος, ἤλασε μηρόν / αἰγδην, μέσσοις δὲ σὺν ὀστέφ' ἵνας ἔκερσεν;* IV I 519 f. *αὐτὰρ ὁ μέσσην / κερκίδα καὶ μυῶνα περὶ ξ' ὀδύνησιν ἔλιχθείς.* Fall auf den Boden: II 827 *οὐδε πέσεν* - IV 1526 *κλίνας δαπέδω.* S. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.* (Anm. 1), 38.

Neben der Beziehung der Seher zum Gott der Seherkunst besteht ein weiterer, indirekter aber genauso wichtiger Grund für seine Anwesenheit: es geht um den Glauben, der schon in der Ilias auftaucht, daß nämlich auch die Verwandten oder Begünstigten der Götter dem Tod nicht entfliehen können. Diesem Schema folgt Apollonios, auf direkte Weise im Fall des Kanthos, dessen Tod ein Paar mit den Tod des Mopsos bildet, sowie auch im Fall des Sohnes des Apollon, des Idmon²³.

Beide Tode werden von furchtbaren Schmerzen begleitet. Wie wichtig dieses Element des unerträglichen Schmerzes ist, zeigt sich nur, wenn die Beschreibung ihrer Toden mit den entsprechenden der anderen Tode, die das Paar mit dem Tod des Sehers bilden, verglichen wird²⁴. Von Tiphys wird gesagt, daß er nach einer kurzen Krankheit einschläft (856 $\nu\upsilon \dots \epsilon\upsilon\nu\alpha\sigma\epsilon \nu\omicron\upsilon\sigma\omicron\varsigma$). Das Verb «einschlafen» trägt gewiß zur Abmilderung des Geschehens bei, ein großer Unterschied zur Angst der letzten Momente des $\psi\upsilon\chi\omicron\rho\rho\alpha\gamma\epsilon\omega\nu$ Idmon (833), der geradezu niedergezwungen wird ($\delta\alpha\mu\eta\eta\nu\alpha\iota$ 817). Auch die Ermordung des Kanthos gleich vor dem Tod des Mopsos ist wesentlich harmloser dargestellt: Jemand tötet ihn mit einem Stein ($\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\pi\epsilon\phi\nu\epsilon / \lambda\acute{\alpha}\iota \beta\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$ IV 1489 f.), nicht zu vergleichen mit dem langdauernden Verfall der Haut, den der vergiftete Seher erleiden muß (1518-1531: Beschreibung der Wunde) Auch die Breite der Schilderung des kommenden Todes zeigt, wie schmerzhaft er ist (11 Verse: 1522-1531). Außerdem muß man beachten, daß diese qualvollen Tode innerhalb eines Epos stattfinden, das sonst keine ähnlichen Szenen bietet. Der Seher erduldet den Verfall seiner Haut, fällt im Schlummer, Dunkelheit beherrscht seine Augen, bis letztlich die Kälte des Todes kommt. Der Seher stirbt in voller Einsamkeit, da die Mädchen und Medea vor Furcht fliehen (1521 f.), während die Argonauten und Jason sich sammeln und passiv den Verletzten betrachten (1527 f.)²⁵. Diese Isolierung vor dem Tod erinnert auf eine gewisse Weise an die Einsamkeit des Idmon, wenn er am Anfang getrennt von den übrigen Argivern ankommt.

Die $\epsilon\upsilon\kappa\lambda\epsilon\iota\eta$ des Mopsos besteht in der tapferen Weise, auf die er duldet ($\theta\alpha\rho\sigma\alpha\lambda\epsilon\omega\varsigma$ 1523).

²³ Noch mehr: Apollon ist auch hierbei anwesend, diesmal in seiner Eigenschaft als Heilgott, $\Pi\alpha\iota\acute{\eta}\omega\nu$ (1511). Die entschiedene Bemerkung des Dichters, selbst der Gott der Heilung könne den Vergifteten nicht retten, zeigt, daß der Tod des Sehers unvermeidlich ist, wo ihn doch sogar sein Schutzgott verläßt.

²⁴ Es gibt eine deutliche Entsprechung der Heldenvorstellung im Heldenkatalog.

²⁵ Sehr bemerkenswert vom Standpunkt der Beschreibungstechnik ist die Behandlung der «Zuschauer». Mit ihren Augen gesehen liest man dann den ekelhaften Verfall der Haut des Sehers.

Dem Tod des Sehers folgt die Verlegenheit, in die die Argonauten geraten sind, da sie in ihrer Hilflosigkeit keinen Ausweg ins Meer finden können. Zu dieser neuen Schwierigkeit kommt ein Streit zwischen Telamon und Jason²⁶, ganz so, als sei der Tod des Sehers ein großer Verlust, der auch das sonst friedliche Benehmen der Argonauten beeinflusst. Die Lösung kann jetzt nur von außen, nämlich von den Göttern kommen. Und auch diese Hilfe wird der Expedition durch die Seherkunst zuteil. Eine Seegottheit, Triton, tritt auf und weissagt. Sein Erscheinen bestätigt die Tragweite von Mopsos' Verlust: Nur ein Gott kann jetzt den Menschen noch helfen. Der menschliche Seher ist gestorben und hat dadurch seine fragile sterbliche Natur erwiesen. Seine Macht ist begrenzt, während die des Gottes keine Beschränkung kennt.

Mopsos' Tätigkeit erstreckt sich über alle vier Bücher (und zwar mit einer gewissen Regelmäßigkeit: einmal pro Buch).

Im einzelnen: Im ersten Buch (1083-1106) deutet er das schrille Geschrei eines Eisvogels (άλκυονίς), der über das Haupt Jasons fliegt und das Ende der Stürme ankündigt. Das Verb *θεσπίζω* zeigt, daß es sich um ein göttliches Zeichen handelt, das Mopsos versteht (*συνέηκεν* 1086). Der Vogel fliegt nach dem Wunsch einer nicht benannten Gottheit²⁷ (1088 f.) davon, woraufhin Mopsos Jason weckt und ihm erklärt, es sei Rheas' Wille, ihr zu Ehren einen Tempel auf dem Berg Dindymon zu errichten. Nur so würden die Stürme aufhören, die das Weiterreisen der Argonauten verhindern (1092-1112):

«Αἰσονίδη, χρεῖώ σε τόδε ρίον εἰσανιόντα
 Δινδύμου ὀκρίοντος ἐύθρονον ἰλάξασθαι
 μητέρα συμπάντων μακάρων, λήξουσι δ' ἄλλαι
 ζαχρηεῖς· τοίην γάρ ἐγὼ νέον ὅσσαν ἄκουσα
 ἄλκυόνος ἀλίης, ἣ τε κνώσσοτος ὑπερθεν
 σεῖο περίξ τὰ ἕκαστα πιφασσκομένη πεπότητο.
 ἐκ γὰρ τῆς ἄνεμοί τε θάλασσά τε νειόθι τε χθῶν
 πᾶσα πεπείρανται νιφόεν θ' ἔδος Οὐλύμποιο·
 καί σί, ὅτ' ἐξ ὄρέων μέγαν οὐρανὸν εἰσαναβαίνη,
 Ζεὺς αὐτὸς Κρονίδης ὑποχάζεται, ὥς δὲ καὶ ἄλλοι
 ἀθάνατοι μάκαρες δεινὴν θεὸν ἀμφιέπουσιν».

²⁶ Zu Recht bemerkt also WILAMOWITZ, *op. cit.* (Anm. 1), 221, daß sowohl die Epiphanie des Triton als auch der Streit zwischen Telamon und Jason freie Erfindung des Apollonios ist.

²⁷ Nach H. FRÄNKEL, *Noten zu den Argonautika des Apollonios*, München 1968, zu 1088 handelt es sich um Hera. Vgl. Pind. fr. 62 (Snell) = Schol. Ap. Rh. ὑφ' Ἡρας ἀπεσταλμένη. A. HENSEL, *op. cit.* (Anm. 1), 15: Rhea. Vgl. E. PHINNEY, *Apollonius Rhodius*, Berkeley 1963, 22. Zur Bedeutung des Vogels in der Mantik s. die Parodie bei Arist. *Av.* 719-22.

Der letzte Teil der als θεοπροπία bezeichneten (1106) Erklärung gleicht einem Preislied auf die Göttin.

Mopsos' Rede erfreut Jason. Er läßt ein βρέτας sowie einen Altar errichten und einen kultischen Tanz aufführen, den Orpheus musikalisch begleitet. Die ganze Episode schließt mit dem Aition über die Verehrung der Göttin unter den Phrygern und mit dem Wunder der Vegetation. Die entsprechenden Verse stützen die Worte des Mopsos über die Allmacht der verehrten Göttin.

Im zweiten Buch handelt Mopsos gleichfalls als θεοπροπέων (922), diesmal bei der wundersamen Erscheinung des Helden Sthenelos auf seinem Grab. Mopsos (922 f.) mahnt die Argonauten, den Helden zu besänftigen (μειλίξασθαι 923). Nach den Ehrenbezeugungen errichten die Argonauten dem Apollon, der hier das Beiwort «Seefahrer» trägt (Νηοσσόφ' Ἀπόλλωνι, 927 f.), einen Altar. Diese Weihung erläutert den Namen des Ortes, also schließt die Episode nochmals mit einem Aition ab.

Bis hierher ist die Tätigkeit des Mopsos diejenige des traditionellen Sehers.

Im dritten Buch²⁸ zeigt sich Mopsos wiederum als θεοπροπέων (544), und zwar im Rahmen der Liebesgeschichte zwischen Jason und Medea. Seine traditionelle Funktion verleiht der Geschichte einen untraditionellen Charakter. Man befindet sich im Zentrum der ganzen Geschichte, und Mopsos spielt hier eine wichtige Rolle. Nach Argos' Vorschlag an die Argonauten, Medea auf ihre Seite zu ziehen und dementsprechend ihre magischen Kräfte in den Dienst der Unternehmung zu stellen, schicken die Götter ein Zeichen (σήμα) ihres Einverständnisses. Eine Taube flieht vor einem Falken und fällt Jason in den Schoß, während der Falke zerschellt (540-4 ... τοῖσι δὲ σήμα θεοὶ δόσαν εὐμενέοντες / τρήρων μὲν φεύγουσα βίην κίρκου πελειᾶς / ὑπόθεν Αἰσονίδεω πεφοβημένη ἔμπεσε κόλπῳ / κίρκος δ' ἀφλάστῳ περικάπτεσεν. ὦκα δὲ Μόψος / τοῖον ἔπος μετὰ πᾶσι θεοπροπέων ἀγόρευσεν)²⁹. Jason ist auch hier der Empfänger (wie im Fall des

²⁸ Allgemein M. CAMPBELL, *Studies in the Third Book of Apollonius Rhodius' Argonautica*, Hildesheim-Zürich-N.Y. 1983, 34-7.

²⁹ Trotzdem bleibt das Zeichen in seinen Details bemerkenswert ungenau. Ähnliches Bild (nach der Ermordung des Apsyrtos): (die Kolchier) ὄλεκον στόλον, ἤνυτε κίρκου / φύλα πελειᾶων ἢ μέγα πᾶν λέοντες / ἀγρότεροι κλονέουσιν ἐν σταθμοῖσι θορόντες (IV 485-87). Am Anfang des vierten Buches in einem Bild mit der erschrockenen Medea. Vielleicht weist das Bild des Falken auf den Mißerfolg des Aietes, Argo zu erreichen. Anders versuchen VIAN-DELAGE, *op. cit.* (Anm. 12) S. 127 a.l. 543 zu verstehen: «Ap. ... inverse la situation et s'oppose ainsi à la conception homérique de l'épopée». S. dort auch ihre Bemerkungen über das Wesen des Vogels bei Homer. Auch: «mais il ne faut peut-être pas chercher une correspondance trop précise avec la réalité»; dort auch andere Versionen. S. die Bemerkung

Eisvogel) und damit der unmittelbar von dem Zeichen Betroffene. Mopsos deutet das Ereignis als Zustimmung der Götter zu Argos' Vorschlag. Hier läßt sich unschwer die Ähnlichkeit der Struktur mit der entsprechenden homerischen feststellen³⁰. Mopsos erinnert an die frühere Prophezeiung des Phineus (II 423 ff.)³¹, die die Rolle der Kypris angedeutet hatte³².

Den Vogel hat Aphrodite gesendet (550 ff.). Die Erklärung des Mopsos bringt Argos' Vorschläge bezüglich der Tochter des Aietes wieder in Erinnerung (475 ff. 528 ff.) und erweitert sie, indem der Name der Liebesgöttin ausdrücklich und wiederholt fällt (549 Κύπριδι, 550 κείνης, 553 Κυθέρειαν)³³. Das Zeichen und seine Erläuterung machen also den Argonauten die wichtigste Triebkraft des Epos, nämlich die Liebe, bekannt³⁴. Unter diesem Aspekt war Phineus sehr andeutungsreich³⁵, und Argos sehr neutral.

Bedeutsam ist also hier die Hervorhebung der Liebe vor den Argonauten und die Tatsache, daß sich Mopsos unter den Helden zu ihrem Fürsprecher macht. Wie skandalös das für die traditionelle epische Welt ist, zeigt der harte, aber isolierte (μοῦνος 556) Protest des Idas kurz danach (556-566)³⁶. Idas repräsentiert den traditionellen Helden³⁷, der von

R. L. HUNTERS, *Apollonius of Rhodes, Argonautica, Book III*, Cambridge 1989 zu 540-4: 'The detail of the omen has struck some readers as funny or absurd, but omens must be out of the ordinary to be noticed.'

³⁰ Odyss. β 146-154. ο 525 ff. Dazu R. FÜHRER, *Formprobleme - Untersuchungen zu den Reden in der frühgriechischen Lyrik*, «Zetemata» XLIV (1967), 112 ff. Sonst zum homerischen Vorbild der Omen-Szene: Hunter, *op. cit.* (Anm. 29), a.l. Vgl. II. X 139-142 und Ψ 877-881. Allgemein: CAMPBELL, *op. cit.* (Anm. 28), 34-7.

³¹ Vgl. 555 f. "Ἴσκειν ἐπήνησαν δὲ νέοι, Φινῆος ἐφετιμὸς / μνησάμενοι.

³² S. die treffende Bemerkung FRÄNKELS, *op. cit.* (Anm. 27), 358: 'Die Personen dieses Epos verlangen auch sonst noch oft von einander – und dieser Dichter verlangt fortgesetzt von seinen Lesern – eine spontane Aktivität scharfer Kombinationen, durch welche die Zusammenhänge und Hintergründe des Ausgesagten zu erschließen sind'. Indirekt kann man hier die Gewohnheit der hellenistischen Dichter erkennen, einander zu zitieren.

³³ S. antiker Schol. zu 550 ὅτι ἡ περιστέρᾳ ἱερὰ Ἀφροδίτης διὰ τὸ λάγνον· παρὰ γὰρ τὸ περισσῶς ἐρᾶν λέγεται.

³⁴ Ihre Wirkung auf der göttlichen Ebene (im Treffen der Göttinnen und im Handeln des Eros am Anfang des dritten Buches) und dann auf der menschlichen Ebene (innerhalb der unbewußten Reaktionen der verliebten Medea).

³⁵ HUTCHINSON, *op. cit.* (Anm. 19), 110.

³⁶ S. HUNTER, *op. cit.* (Anm. 29), zu 556 über die traditionelle Verspottung solcher Omen-deutungen. Gewiß nimmt Apollonios hier eine gewandte «contaminatio» solcher traditionellen Fälle vor.

³⁷ Seine Bezeichnung durch LAWALL, *op. cit.* (Anm. 16), 139 f. als *miles gloriosus* trifft schwerlich zu, wenn von epischen Helden die Rede ist. Zu Idas und gegen die allgemeine Ansicht, er sei ein Vertreter des alten heroischen Stils, s. GOLDHILL, *op. cit.* (Anm. 10), 314.

nichts anderem etwas wissen will als vom Kampf. Sein Protest bleibt aber ohne wichtige Folgen für den Gang der Handlung, da sich die Mehrheit der Argonauten gegen ihn wendet³⁸. Als gleich danach Jason das Wort ergreift, ignoriert er Idas völlig und gibt Hinweise, die im Grunde genommen den Worten des Mopsos folgen, also dem Plan, den auch der Seher befürwortet (566-571)³⁹.

Mopsos erscheint noch einmal auf dem Höhepunkt der Liebesgeschichte Jasons und Medeas. Seine Wichtigkeit zeigt sich, indem er mit Argos Jason bei seiner wichtigen Begegnung mit Medea im Hekatetempel begleitet. Sein Name wird von einem lobenden Urteil über seine Kunst begleitet, die, wie wir gesehen haben, wesentlich zu diesem Treffen beigetragen hat (III 917 f.):

... ἐσθλὸς μὲν ἐπιπροφάνεντας ἐνισπεῖν
οἰωνούς, ἐσθλὸς δὲ σὺν εὖ φράσσασθαι ἰούσιν.

Darüberhinaus ist zu erfahren, daß er alle Einzelheiten von vornherein kennt: 926 ἤδη που οἰσσάμενος τὰ ἕκαστα⁴⁰.

Auf unerwartete Weise erweist ein neues Vogelzeichen seine Anwesenheit als unnötig. Ein Vogel, eine Krähe (κορώνη)⁴¹, diesmal von Hera, der anderen in die Liebesgeschichte involvierten Göttin gesendet, lacht über Mopsos: der könne kein berühmter Seher sein, der nicht weiß, was sogar die Kinder wissen, nämlich daß kein Mädchen einem Mann etwas Liebes sagen könne, wenn er von anderen begleitet ist. Das Erotische sei darum Mopsos fremd. Kypris und die Eroten lieben und inspirieren ihn also nicht (932-937):

Trotzdem vereinigt Idas viele Eigenschaften, die eher dem traditionellen Helden zukommen. Gewiß bleibt er immer die Ausnahme und seine Reaktionen isoliert. S. FRÄNKEL, *op. cit.* (Anm. 13), 1-20.

³⁸ Dazu HUNTER, *op. cit.* (Anm. 29), a.l. Die Tatsache, daß Idas zornig dasitzt (566), deutet wohl seine Niederlage an.

³⁹ Campbells Bemerkung, *op. cit.* (Anm. 28), daß das Omen «transforms Jason and Apoll... is working within the framework of an established train in epic portent-scenes» überzeugt nicht. Jason ist von Anfang an ein Liebesheld, und das Omen verstärkt gerade diese Funktion. Vom «epischen» (d.h. traditionellen) Helden, den Campbell meint, ist nichts übriggeblieben.

⁴⁰ H. FRÄNKEL, *op. cit.* (Anm. 27), 43 übersetzt anders: Mopsos besitze einen guten Menschenverstand.

⁴¹ Über das erotische Wesen des Vogels s. HUNTER, *op. cit.* (Anm. 29), zu 927-931. Vor Apollonios hatte der Vogel keine ähnliche Funktion. Zum langen Leben: Arist. *Av.* 609. Er war mit Apollon und der Mantik verbunden: Pindl. *P.* III 25 ff. WILAMOWITZ, *op. cit.* (Anm. 1), 182 keine Polemik gegen Kallimachos: aber als Nachahmung der Hekale. Vgl. HENSEL, *op. cit.* (Anm. 1), 30 f.

«Ἀκλειῆς ὄδε μάντις, ὃς οὐδ' ὄσα παῖδες ἴσασιν
 οἶδε νόφ φράσσασθαι, ὀθούνεκεν οὔτε τι λαρὸν
 οὔτ' ἔρατὸν κούρη κεν ἔπος προτιμυθήσαιο
 ἠιθέω, εὐτ' ἄν σφιν ἐπήλυδες ἄλλοι ἔπωνται.
 ἔρροις, ὦ κακόμαντι, κακοφραδῆς, οὐδέ σε Κύπρις
 οὔτ' ἄγανοὶ φιλέοντες ἐπιπνεῖουσιν Ἔρωτες.»⁴²

Das Zeichen hat verschiedene Funktionen:

a. innerhalb des Epos «dreht» es auf ironische Weise die vorherige Bemerkung über den Wert des allwissenden Sehers;

b. außerhalb des Epos erinnern die Vorwürfe des Vogels an den Ausbruch Agamemnonns gegen Kalchas (A 106)⁴³, der Ton ist aber wesentlich verschieden. Dort ist die Situation kritisch für das gesamte Heer und die Ehre seines Anführers, hier handelt sich um die Angelegenheit zweier junger Liebender; dort entläßt sich der furchtbare Zorn des Haupthelden, während hier der betroffene Seher mit Lachen reagiert;

c. dramatisch entspannt diese kleine Episode wesentlich die Atmosphäre. Zunächst offenbart das Zeichen, wie die Begegnung beider Hauptpersonen weitergehen wird. Es handelt sich um eine Liebesaffäre. Mopsos zeigt sich nochmals als ein guter οἰωνοσκόπος – was schon bekannt ist.

Noch mehr: Indem Mopsos für seinen Mangel an erotischer Erfahrung getadelt wird, tritt der erotische Charakter der Geschichte noch stärker hervor. Durch den frivolen Inhalt des Zeichens mäßigt sich die Spannung. Wir stehen schon unmittelbar im Zentrum der Geschichte. Dunkle Seiten der Liebe zeigte die Darstellung des verliebten, schlaflosen Mädchens, das den großen Schritt gegen ihren eigenen Vater und ihre Familie wagen wird. Jasons Angst vor der schwierigen Tat beherrscht alle Argonauten. Die Wichtigkeit der Begegnung für den Ablauf der Geschichte liegt auf der Hand. Im Hintergrund aller dieser Spannungen stehen gewiß die tragischen Folgen von Medeas Entscheidung, die ihren eigenen Bruder ermordet, um dem Fremden zu helfen – darüber hat schon in Andeutungen das vorige Omen mit der Taube und dem Falken unterrichtet. Schließlich kann (freilich außerhalb der Argonautika) die Kenntnis der tragischen Entwicklung der Liebesgeschichte von Medea und Jason vorausgesetzt werden.

Und gerade in diesem kritischen Augenblick, kurz vor dem entscheidenden Treffen, bekommt die Liebe eine frivole Nuance: die Erogen sind

⁴² Vgl. dazu 972 und Anm. 3 in der Ausgabe von Vian-Delage.

⁴³ μάντι κακῶν, οὐ πώ ποτέ μοι τὸ κρήγυον εἶπας / αἰεὶ τοι τὰ κακ' ἐστὶ φίλα φρεσὶ μαντεύεσθαι, / ἐσθλὸν δ' οὔτε τί πω εἶπας ἔπος οὔτ' ἐτέλεσσας.

ἀγανοί, mild, ein Beiwort, das oft die Rede des Helden Jason bezeichnet⁴⁴.

d. Der Vorwurf des Vogels kann außerdem, auch wenn er nicht ernsthaft klingt, als ein indirekter Tadel gegen die traditionelle Stellung und Funktion des Sehers betrachtet werden. Mopsos ist wegen seiner traditionellen Seherrolle ein Vertreter der alten epischen Welt und kann deswegen keine Erfahrung mit (oder besser gesagt: keine Ahnung von) dem neuen Geist des neuen Epos haben. Er muß also zurücktreten und das Feld dem neuartigen Handeln der neuen epischen Helden überlassen. Bei diesem letzten Auftreten dient die traditionelle Rolle der Abschaffung der neoterischer Vorstellung von einem Seher⁴⁵. Daß dies das Hauptziel der Szene ist, zeigt sich aus der Tatsache, daß der Vorwurf im Grunde genommen unrecht ist, da dieser Seher kurz davor die Liebe in die Geschichte eingeführt hatte. Nach diesem Wegschieben des Sehers ist die Rolle des traditionellen Sehers zu Ende: er erscheint nur, um zu sterben⁴⁶. Der neue Charakter des Epos braucht ihn nicht mehr⁴⁷.

Das ist das letzte Mal, daß Mopsos als Seher auftritt, und gerade sein letztes Auftreten hebt im Grunde genommen seine Funktion für den Gang der Geschichte auf.

Phineus

Die Figur des Phineus wird nach dem Vorbild des odysseischen Teiresias und zum Teil der odysseischen Kirke (μ 37-141) eingeführt.

Die ziemlich ausgedehnte Episode des zweiten Buches, in der er die

⁴⁴ S. z.B. III 148 f. und 396; s. auch die Charakterisierungen der Worte, die Jason an Medea richtet, 974: ὑποσσάινων, 1008 κυδαίνων und 1102 μειλιχίοισι κατανήχων ὄαροι-σιν. Vgl. III 1007 ἐκ μορφῆς ἀγανῆσιν ἐπητήησι κεκάσθαι. Sonst treten die Erosen sehr negativ in Erscheinung: z.B. III 687 (als θρασέες) und 765 (als ἀκάματοι). Dieselbe gegensätzliche Art der Darstellung findet sich in der Beschreibung des Eros als kleines Kind. Interessanterweise kommen sowohl sein Spiel mit Ganymedes als auch die Ballbeschreibung gleich vor dem Schuß gegen Medea, also vor der Praktizierung seiner Quälereien gegen die unbewaffneten Sterblichen (III 114-155). S. auch sein σχετλιασμός; IV 445-449.

⁴⁵ Über das «οὐδὲν ἐπ' Ἀφροδίτην» – Wesen des archaischen Epos s. z.B. A. LESKY, *Vom Eros der Hellenen*, Göttingen 1976 und Φ. ΜΑΝΑΚΙΔΟΥ, "Ερωσ δραπέτης: παρατηρήσεις πάνω στη φύση του έρωτα στην ελληνιστική ποίηση", «Σημείο» II (1994), 236 ff.

⁴⁶ Wenn Jason verlegen in Libya verweilt, weil er nicht die Worte der lokalen Gottheiten begreifen kann, wendet er sich nicht an Mopsos, sondern es ist Peleus, der die Situation erläutert (IV 1305-1379). Insbesondere: 1356 ff. ἐγὼ δ' οὐ πάγχυ νοῆσα / τῆσδε θεοπροπίης ἴσχω πέρι).

⁴⁷ Es gibt einen weiteren Grund für die Episode: bei Kallimachos erscheint auch eine korώνη als sprechender Vogel: (fr. 194, 82 PFEIFFER, Hekale 260 = SH 288 φεῦ τῶν ἀπρήτων, οἶα κωτιλίζουσι: / λαιδρῆ κορώνη, κῶς τὸ χεῖλος οὐκ ἀλγεῖς;). Vgl. Kall. *Hymn. Apoll.* 106. S. dazu HUNTER, *op. cit.* (Anm. 29), zu 932-3. CAMPBELL, *op. cit.* (Anm. 30), 119, Anm. 5. H. LLOYD-

Hauptrolle spielt, läßt sich in zwei Abschnitte einteilen (178-497: 120 Verse; letzte Erwähnung des Phineus 529 f.)⁴⁸:

i) 178-300: Hier wird die persönliche Geschichte des Sehers wie auch seine Rettung vor den Harpyien beschrieben.

ii) 309-407: die Prophezeiung über die Argonautenfahrt⁴⁹. Dieser Teil enthält gewiß am stärksten den traditionellen epischen Ton und hat einen direkten dramatischen Charakter⁵⁰, während der erste Ähnlichkeiten mit dem Schicksal der beiden anderen Seher des hellenistischen Epos aufweist und einen eher episodischen Charakter hat.

Im ersten Teil wird das «Porträt» des Sehers gegeben. Zunächst wird deutlich gesagt, daß Phineus die schlimmsten Übel wegen seiner Sehergabe erduldet (179-180):

ὄς περὶ δὴ πάντων ὀλοώτατα πῆματ' ἀνέτλη
εἵνεκα μαντοσύνης ...

Der Unterschied zu den anderen Sehern besteht darin, daß, während jene wegen ihres Todes als tragisch bezeichnet werden, Phineus dazu verurteilt ist, ein tragisches Leben zu verbringen, dessen Qualen aufgezählt werden. Wie wichtig das ist, zeigt sich in der Tatsache, daß seine Geschichte zunächst auf erzählerische Weise (178-193), dann durch die Beschreibung seines Aussehens (194-205), und letztlich in der direkten Rede des-

JONES - J. REA, *Callimachus, fragments* 260-261, «HSCPh» LXXII (1967), 125-145. Vgl. M. GILLIES, *The Argonautica of Apollonius Rhodius, Book III, edit. with Introduction and Commentary*, Cambridge 1928, zur St. skeptisch, aber nicht ablehnend.

⁴⁸ Ältere Literatur dazu: H. HERTER, *Bericht über die Literatur zur hellenistischen Dichtung seit dem Jahre 1921. I. Teil: Apollonios*, 1944-45, 359-362. S. auch K. BLUMBERG, *Untersuchungen zur epischen Technik des Apollonios Rhodios*, Diss. Leipzig 1931, 33-35.

⁴⁹ Ich sehe keine Veranlassung, sie mit PHINNEY, *op. cit.* (Anm. 27), 22 als enigmatisch zu bezeichnen. Die Prophezeiung hat mehrere Entsprechungen im weiteren Geschehen. S. dazu BLUMBERG, *op. cit.* (Anm. 48), 35-40. Z.B. II 618 (vgl. 345 ff.); 647 (vgl. die Rede von den Symplegaden); 769; 1051 (vgl. 382); 1090 und 1135 (vgl. 379 ff.); III 549 und 943 (Mopsos' Aussage). Argos anerkennt seine Kunst in IV 257 f. νισσόμειθ' Ὀρχομένον, τὴν ἔχραεν ὄμιμ περῆσαι, / νημερτῆς ὄδε μόντις ὄτω ξυνέβητε πάροισιν. Dazu WYSS, *op. cit.* (Anm. 16), 39: diese Voraussage des Argos dient wie die des Phineus zur «Spannungssteigerung». S. zur Prophezeiung des Phineus (auch im Vergleich mit Kirke in der Odyssee): HENSEL, *op. cit.* (Anm. 1), 21-27.

⁵⁰ Eine weitere Funktion der Weissagung ist der Hinweis auf Odys. μ 59-72, wo Kirke von den Symplegaden und der Argo redet: besonders 62 f. τῆ μὲν τ' οὐδὲ ποτητὰ παρέρχεται οὐδὲ πέλειαι / τρήρωνες, ... 69 ff. οἷη δὴ κείνη γε παρέπλω ποντοπόρος νηῦς / Ἀργῶ πασιμέλουσα, παρ' Αἰήτῳ πλέουσα: / ... ἄλλ' Ἴηρη παρέπεμψεν, ἐπεὶ φίλος ἦεν Ἴήσων. Da war es die Liebe der Hera für Jason, die zum Erfolg führte. Bei Apollonios interessiert eine Beziehung aller Argonauten zu dem Willen des Gottes.

selben (209-239) ausgedrückt wird. Hohes Alter⁵¹, Blindheit und Verhungern im Elend wegen des ekelhaften Tuns der Harpyien bestimmen sein Leben (γῆρας ἐπὶ δηναιόν ἰάλλει 183, ἔλετ' ὀφθαλμῶν γλυκερὸν φάος 184⁵², οὐδὲ γάνυσθαι / εἶα ἀπειρείοισιν ὀνείασιν ... "Ἀρπυιαὶ ... / συνεχέως ἦραζον). Der Tod ist deswegen die große und erwünschte Befreiung, wie Phineus selbst sagt (446 ff. ἀντί δὲ τοῦ θάνατόν μοι ἄφαρ θεὸς ἐγγυαλίξαι, / καὶ τε θανῶν πάσῃσι μετέσσομαι ἀγλαΐῃσιν).

Sein Aussehen wird mit krassem Naturalismus wiedergegeben (197-205.444-447)⁵³. Seine Schwäche ist so groß, daß er nicht imstande ist, zu laufen oder zu reden⁵⁴.

In seiner ersten Anrede an die Argonauten (209-239), die als μαντοσύναι (208) bezeichnet wird, legt Phineus nicht nur einen Beweis seiner Seherkunst (er kennt den Anlaß der ganzen Unternehmung und den Helden Jason), sondern vielmehr betrifft diese Seherkunst hauptsächlich und direkt sein persönliches Schicksal (209-239)⁵⁵. Dank seiner mantischen Kenntnis weiß Phineus, daß seine Rettung von den Harpyien durch die Boreaden, die Geschwister seiner Gattin, Kleopatra, erreicht wird⁵⁶.

⁵¹ Auf das Alter wird stets aufs neue hingewiesen: 221 γῆρας, 243 γέροντος, 254 γεραῖός, 263 γέροντι, 301 γέροντι, 309 γεραῖός, 411 γέρον, 419 γεραῖός und 463 γέρων.

⁵² Vgl. 259 ἐπ' ὀφθαλμῶν ἀλαδὸν νέφος, vgl. Teiresias (μ 267 ἀλαός).

⁵³ Zum Realismus: J. F. CARSPACKEN, *Apollonius Rhodius and the Homeric Epic*, «YCS» XIII (1952), 77. B. H. FOWLER, *The Hellenistic Aesthetic*, Bristol 1989, 100. M. FUSILLO, *Descrizione e racconto: sulla «retorica dell'oggetto» in Apollonio Rodio*, «MD» X-XI (1983), 71. M. A. ELVIRA, *Apolonio de Rodas y la pintura del primer helenismo*, «AEA» L-LI (1977-78), 44. M. LOMBARDI, *Aspetti del realismo nelle «Argonautiche» di Apollonio Rodio*, «Orpheus» VI (1985), 250-269 (über Phineus 261 f.). Greise in den Argonautika treten noch auf I 43 f.; 263; 268 und 311-6. Zu alten Leuten in der hellenistischen Dichtung: G. HUBER, *Lebensschilderung und Kleinmalelei im hellenistischen Epos*, Diss. Basel 1926, 69-75. BLUMBERG, *op. cit.* (Anm. 48), 33. G. ZANKER, *Realism in Alexandrian Poetry: a Literature and Its Audience*, London 1987, passim.

⁵⁴ S. Ähnlichkeit 205 ἀβληχρῶ δ' ἐπὶ κόματι κέκλιτ' ἄναυδος mit der Todesszene des Mopsos IV 1524 ff. ... δυετο κόμα / λυσιμελές, πολλή δὲ κατ' ὀφθαλμῶν χέετ' ἀχλύς. Fallen auf den Boden auch im Tod des Idmon: II 832. Den Todesszenen der zwei anderen Seher entspricht auch die Passivität, mit der die zuschauenden Argonauten dem Seher gegenüberstehen: bei Phineus II 206 f., bei Mopsos IV 1527 f. ἔταροι δὲ μιν ἀμφαγέροντο / ἦρας τ' Αἰσονίδης, ἀδινῆ περιθαμβέες ἄτη. Im Falle Idmons kommt die Hilfe von den Argonauten, aber zu spät: II 828-832.

⁵⁵ 214 ἀργαλείοισιν ἀνάπτομαι ἐν καμάτοισιν; 218 δυσάμμορον ἀνέρα λύμης (vgl. πίνω 200; 232 f. und 301 f.); 219 μηδὲ μ' ἀκηδείησιν ἀφορμήθητε λιπόντες; 220 f. οὐ γὰρ μούνον ἐπ' ὀφθαλμοῖσιν Ἐρινός / λάξ ἐπέβη, καὶ γῆρας ἀμήρυτον ἐς τέλος ἔλκα; 222 πρὸς δ' ἐπὶ πικρότατον κρέμαται κακὸν ἄλλο κακοῖσιν (vgl. 444). Auch Zetes faßt Phineus' Unglück zusammen: 244 f., ebenso Jason 438 f. ἄτης ... λευγαλέης. 489 ἀσχαλῶντι.

⁵⁶ Die Erwähnung der Erinys, also der Rache – und Bestrafungsgottheit, bedeutet eine Reminiszenz an die Tragödie. Vgl. Erinys auch III 704 (vgl. 713) und 776; IV 385 f.; 475 f.; 714 und 1042 (sonst also zumeist in der ohnehin tragisch gefärbten Medea-Geschichte).

Seine erste Aussage endet mit der Bekanntmachung seiner Identität mit Hervorhebung der Seherkunst (εἰ δὴ ἐγὼν ὁ πρὶν ποτ' ἐπικλυτὸς ἄνδράσι Φινεύς / ὄλβω μαντοσύνη τε, πατὴρ δέ με γείνατ' Ἀγῆνωρ, 236 f.)⁵⁷.

In der Person des Phineus findet sich auch die Frommigkeit, die auf dem tragischen Schema des πάθος μάθος basiert (dies wird in Vv. 390 f. und 425 wiederholt. Vgl. 243 f. in Zetes' Worten: μαντοσύνας δεδαώς, 247). Seine Bestrafung zeigt, wie menschenfreundlich er ist, da sie geschieht, weil der Seher die erlaubten, von Zeus gesetzten Grenzen überschritten und den Menschen mehr Geheimnisse offenbart hat, als ihm erlaubt war. Seine Fähigkeit, den ἀτρεκέως ... ἱερὸν νόον zu offenbaren, ist also der Hauptgrund dafür, daß er im Leben bestraft wird. Seine Beziehung zu den Göttern zeigt sich sowohl in der Anrufung an Apollon als auch an Ikesios Zeus und in seiner Antwort auf Zetes (256-261), wenn er beschwört, daß nichts gegen den Götterwillen geschehen wird.

Diese enge Beziehung zu den Göttern wie auch seine Seherkunst bilden den Anknüpfungspunkt beider Teile der Episode. Auf diese Weise setzt er als programmatisches Prinzip seiner Weissagung, daß es nicht θέμις ist (311)⁵⁸, alles zu offenbaren; Jetzt erklärt er, das von den Göttern nicht Erlaubte nicht mehr sagen zu wollen. Seine Prophezeiung beginnt also wieder mit einem Hinweis auf sein persönliches Schicksal (313-316):

Ἀασάμην καὶ πρόσθε Διὸς νόον ἀφραδίησι
 χρεῖων ἐξείης τε καὶ ἐς τέλος. ὧδε γὰρ αὐτὸς
 βούλεται ἀνθρώποις ἐπιδευέα θέσφατα φαίνειν
 μαντοσύνης, ἵνα καὶ τι θεῶν χατέωσι νόοιο.

Er hat durch seine früheren Fehler seine Lektion gelernt, wodurch er zum tragischen Helden im Sinne des Aischylos wird. Dies sagt er nochmals 389-91: τῷ καὶ τε φίλα φρονέων ἀγορεύω / ἰσχύμεν— ἀλλὰ τί με πάλιν χρεῖω ἀλιτέσθαι / μαντοσύνη τὰ ἕκαστα διηνεκὲς ἐξενέποντα⁵⁹; und ganz am Ende 425 καὶ δέ με μηκέτι τῶνδε περαιτέρω ἐξερέεσθε. Seine Frömmigkeit äußert sich auch in seiner Prophezeiung, 338 f.: ἐπεὶ πολὺ βέλτερον εἶξα / ἀθανάτοις, mahnt er die Argonauten.

Innerhalb seiner Prophezeiung offenbart sich auch gelegentlich seine «Weltanschauung», die mit der «Ideologie der Argonauten» identifiziert wird, sie ist also dem gesamten Geist des Epos angemessen:

⁵⁷ Neu ist die Verwendung des Imperfekts, der eine vergangene Zustand bestimmt.

⁵⁸ Vgl. die Worte des Dichters selbst: τὰ μὲν οὐ θέμις ἄμιμν ἀείδειν (I 921).

⁵⁹ Vgl. die Worte des Dichters: ἀλλὰ τί μύθους / Αἰθαλίδω χρεῖω με διηνεκέως ἀγορεύειν; (I 648 f.). S. GOLDHILL, *op. cit.* (Anm. 10), 292.

- 324-7 τῶ νῦν ἡμετέρησι παραιφασίησι πίθεσθε,
εἰ ἔτεον πυκινῶ τε νόῳ μακάρων τ' ἀλέγοντες
πείρετε, μηδ' αὐτως αὐτάγρετον οἶτον ὀλέσθαι
ἀφραδέως ἰθυέτ' ἐπισπόμενοι νεότητι.
- 333 ff. ... ἐπεὶ φάος οὐ νύ τι τόσσον
ἔσσετ' ἐν εὐχολήσιν ὅσον τ' ἐνὶ κάρτει χειρῶν.
- 335 ff. τᾶλλα ... πονέεσθαι / θαρσαλέως
- 336 πρὶν δ' οὐ τι θεοῦς λίσσεσθαι ἐρύκω.
- 338 ff. ... ἐπεὶ πολὺ βέλτερον εἶξαι ἀθανάτοις
- 341 ff. ὃ μέλει, μὴ τλήτε παρεῖξέ με θέσφατα βῆναι,
εἰ καὶ με τρὶς τόσσον οἴεσθ' Οὐρανίδησιν
ὅσον ἀνάρσιός εἰμι, καὶ εἰ πλεῖον στυγέεσθαι.

Drei Ratschläge erteilt Phineus: Ehrfurcht gegenüber den Göttern, Ehrfurcht für von seiner eigenen Weissagung und Glauben an der Kraft der Hände⁶⁰ und Mut⁶¹. Diese Vorschläge offenbaren zugleich die Frömmigkeit des Sehers wie auch sein elendes Schicksal. Besonders die Verse 341 ff. kombinieren auf eine intro-epische Weise diese beiden Linien seines Daseins, da sie die Art und Weise des gesamten Handelns der Argonauten bestimmen. Die Seherkunst differenziert sich deutlich von ihrem Träger. Auf der einen Seite befindet sich die traditionelle Funktion und auf der anderen zeigt sich die neuartige Vorstellung eines Individuums, das ein elendes Dasein besitzt.

Das Paar Idmon-Mopsos und der Nicht-Argonaut Phineus beweisen, daß die Seher in den Argonautika Opfer eines unglücklichen Daseins sind.

Zugleich vertreten alle drei eine Welt der Frömmigkeit und der prudentia. Es handelt sich um Personen, die den Respekt der anderen genießen, die eine gerechte Haltung zeigen, während (oder: aus diesem Grund) ihr Verlust oder ihre Qualen die Argonauten tief bedrücken⁶².

Ein solches Schema macht den Nachdruck auf das tragische Schicksal

⁶⁰ Vgl. die Worte des Herakles in I 870 ff.: der Gott selbst gebe den Argonauten das κῶσ nicht.

⁶¹ θαρσαλέως. Vgl. II 877. Solche moralischen Hinweise fehlen z.B. in der entsprechenden Weissagung des Teiresias in der Odyssee.

⁶² Vgl. WILAMOWITZ, *op. cit.* (Anm. 1), 225 zu Phineus: «Äußert er sich über der Menschen Glück und Schicksal, so kommt das aus einer trüben, resignierten Stimmung...» (auch 222 f., Anm. 3). Vgl. WYSS, *op. cit.* (Anm. 16), 33 über die «drückende Phineusgeschichte». H. F. FAERBER, *Zur dichterischen Kunst in Apollonios Rhodios' Argonautika*, Diss. Berlin 1932, 76 f. 101. Skeptisch zum Verständnis der Pietät des Ap.: H. FRÄNKEL, *Apollonios Rhodios as Narrator in Argonautica* 2.1-140, «TAPhA» LXXXIII (1952), 152.

der Seher fast skandalös⁶³. In einem Epos, in dem meist die Gegner der Argonauten sterben⁶⁴, sterben die frommen Seher, und Phineus wünscht den Tod⁶⁵.

Die Verbindung mit einem tragischen Schicksal kann nicht zufällig sein. Es ergibt sich also die Frage: warum sind es gerade die Seher, die zum Träger eines solchen Daseins werden?

Man kann nur Vermutungen erwägen: Der Dichter wollte dadurch seinem Gedicht eine dunkle Seite verleihen. Innerhalb des offensichtlichen religiösen Grundrahmes, gemäß dem die Götter immer den guten Argonauten⁶⁶ helfen, funktionieren die Seher, obschon sie die Hauptträger dieses Rahmes sind, als Beweise für eine Ungerechtigkeit; sie dienen zur indirekten (aber deswegen nicht weniger effektiven) Aufhebung der allgemeinen optimistischen Atmosphäre, die aus dem Sieg der Guten und der Niederlage der Bösen besteht, und zu der jedes Handeln der Argonauten sonst gehört⁶⁷.

FLORA MANAKIDOU
University of Cyprus

⁶³ Aufschlußreich bezeichnet LAWALL, *op. cit.* (Anm. 16), 123 alle drei (einschließlich Orpheus) als «men of piety». Er meint, «none of those men emerges as an individual personality, but they are rather exploited as types of human action». Noch interessanter für das Verständnis des Wesens der Seher ist LESLIE COLLINS', *Studies in Characterisation in the Iliad*, Frankfurt am Main 1988, Feststellung (110), daß alle, die Jason unterstützen, sterben (s. dazu M. J. McINTYRE, Margolies, *Apollonius; Argonautica. A Callimachean Epic*, Diss. Colorado Boulder 1981, Ann Arbor 1982, Anm. 7, 163, Anm. 53).

⁶⁴ S. Bebryken, die als ὑπερφύλατοι (II 129; 758) oder νήπιοι (137) bezeichnet werden; vgl. 66 (Genossen des Amykos). Zur ὑπερβασία des Amykos: II 792.

⁶⁵ Ein weiterer «unrechter» Tod einer positiven Person ist der des Kyzikos im ersten Buch, der wieder als Ergebnis des Schicksals erscheint: I 1034-6 ὁ δ' ἐνὶ ψομάθοισιν ἐλυσθεῖς / μοῖραν ἀνέπλησεν. τὴν γὰρ θέμις οὐποτ' ἀλύξαι / θνητοῖσιν, πάντη δὲ περὶ μέγα πέπτατοι ἔρκος. Vgl. das Schicksal des Hylas (I 1322 πέπρωται; 1323 μοῖρα).

⁶⁶ Es ist offenbar, daß die Argonauten dauernd als positive Personen und dementsprechend ihre Gegner als negative Personen bezeichnet werden: z.B. im Dual des Amykos und des Polydeukes wird der Unterschied beider Gegner betont (II 30-45). Vgl. Bebryken und Argonauten (II 98-102); Amazonen (II 985 ff.); Mossynoiken (II 1117) und Aietes in Kolchis (passim).

⁶⁷ Argonauten befassen sich sehr oft mit verschiedenen religiösen Akten: I 958 ff. (Iasonia Athene); I 1185 (Ekbasios Apollon); II 163 (Lied für Apollon); II 490 ff. (Manteios Apollon); II 531 ff. (Altäre der zwölf Götter); II 686 (Eoos Apollon); II 927 ff. (Neossoos Apollon); II 1168 ff. (Ares); II 1179 ff. (Beziehung des Jason zu Zeus. Vgl. das Geschwör in IV 95 ff.); II 1271 ff. (Libationen an Gaia und der Götter); IV 651 ff.